



HERMENEUTIKA SUFISTIK-FILOSOFIS STUDI TERHADAP PENAFSIRAN IBN 'ARABI ATAS KISAH NABI MUSA DAN NABI KHIDIR QS.AL-KAHFI 60-82.

Muhammad Faizin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
faizinmoehammdy2991@gmail.com

Diterima: 30 Maret 2021

Direvisi: April-Juni 2021

Diterbitkan: 2 Juli 2021

ABSTRACT

This article examines the story of the Prophet Musa and the Prophet Khidir which are contained in Qs. Al-Kahfi 60-82. It is commonly known that the story tells of the mystical and suprarational events experienced by Prophet Musa while studying from Prophet Khidir. However, in this article, the study of the story of the Prophet Musa and Khidir becomes more interesting because - by using a descriptive-analytical approach-the writer tries to uncover the story through Ibn 'Arabi's perspective as stated in his commentary; *Tafsir Ibn 'Arabi*. As we know that the interpretation of Ibn 'Arabi by Husain al-Zahabi is categorized as a Sufi nadzari interpretation, which is an interpretation that is built to strengthen and promote philosophical and mystical theories adhered to by the commentators. As a result, Ibn 'Arabi's interpretation of the story is very different from the existing mainstream interpretation. In that sense, Ibn 'Arabi brought his interpretation of the story into the Sufistic-philosophical discourse. Because, in this story Ibn 'Arabi does not interpret it as a human journey physically (*wadak*) but is interpreted symbolically-allegorically, namely a spiritual journey, in which case the Prophet Musa is interpreted as a heart that wants to reach *maqam kamal* or makrifat to Allah through the guidance of the Prophet Khidir which is interpreted as a holy reason (*al-'aql al-qudsi*).

Keywords: Ibn 'Arabi Sufistik-Philosophical Hermenutika, The Story of Prophet Musa and Prophet Khidir

ABSTRAK

Artikel ini mengkaji kisah Nabi Musa dan Nabi Khidir yang termaktub dalam Qs. Al-Kahfi 60-82. Lazim diketahui bahwa kisah tersebut menceritakan peristiwa-peristiwa yang bersifat mistis dan suprarasional yang dialami oleh Nabi Musa ketika berguru kepada Nabi Khidir. Namun dalam artikel ini, kajian tentang kisah Nabi Musa dan Khidir menjadi lebih menarik karena dengan menggunakan pendekatan deskriptif analitis- penulis mencoba menguak kisah tersebut melalui perspektif Ibnu 'Arabi yang tertuang dalam kitab tafsirnya; *Tafsir Ibn 'Arabi*. Sebagaimana kita ketahui bahwa tafsir Ibn 'Arabi tersebut oleh Husain al-Zahabi dikategorikan sebagai tafsir sufi nazari, yaitu tafsir yang dibangun untuk memperkuat dan mempromosikan teori-teori filsafat dan mistik yang dianut oleh mufasir. Walhasil, penafsiran Ibn 'Arabi terkait kisah tersebut berbeda jauh dengan mainstream tafsir yang sudah ada. Dalam artian, Ibn 'Arabi membawa penafsirannya atas kisah tersebut masuk kedalam diskursus sufistik-filosofis. Sebab, dalam kisah tersebut Ibn 'Arabi tidak menafsirkannya sebagai perjalanan manusia secara jasmaniah (*wadak*) akan tetapi ditafsirkan secara simbolis-allegoris, yakni sebuah perjalanan ruhaniyah, yang dalam hal ini Nabi Musa ditafsirkan sebagai kalbu (*hati*) yang ingin mencapai *maqam kamal* atau makrifat kepada Allah melalui bimbingan Nabi Khidir yang ditafsirkan sebagai akal suci (*al-'aql al-qudsi*).

Kata Kunci: Hermenutika Sufistik-Filosofis Ibn 'Arabi, Kisah Nabi Musa dan Nabi Khidir



PENDAHULUAN

Dalam artikel ini, penulis tertarik untuk mengkaji sebuah penafsiran bercorak sufi-falsafi yang ditorehkan oleh Syaikh al-Akbar Muhyiddin Ibnu 'Arabi. Adapun fokus kajiannya adalah terkait penafsirannya tentang kisah perjalanan Nabi Musa dan Nabi Khidir (QS. Al-Kahfi 60-82) yang tertuang dalam kitabnya yang berjudul Tafsir Ibn 'Arabi. Membicarakan Ibn 'Arabi tentunya tidak bisa dilepaskan dari diskursus tasawuf-falsafi, terlebih jika diskursus tersebut masuk kedalam wilayah penafsiran teks maka akan memberikan nuansa sufistik-filosofis dalam penafsirannya. Hal ini dalam tradisi tafsir dikenal istilah corak tafsir (*laun al-tafsīr*).

Abdul Mustaqim dalam hal ini memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud corak tafsir adalah nuansa atau karakteristik khusus yang mewarnai sebuah penafsiran dan merupakan salah satu bentuk ekspresi intelektual seorang mufassir ketika ia menjelaskan maksud-maksud ayat al-Qur'an. Kata kuncinya adalah terletak pada dominan atau tidaknya sebuah pemikiran atau ide tersebut dalam sebuah penafsiran (Mustaqim, 2008). Dalam perspektif hermeneutik, nuansa atau ekspresi yang muncul dari seorang mufassir (*reader*) itu berakar dari proses dialektika seorang mufassir dengan dimensi ontologisnya yakni cara berada manusia (*dasein*). Dari proses kesejarahan tersebut kemudian terakumulasi menjadi sebuah cakrawala (*horizon*) yang membatasi pergerakan pemahaman manusia terhadap realitas. Dengan kata lain cara memahami manusia tidak bisa lepas dari *horizon* yang itu merupakan pra-struktur pemahaman sebelum manusia memahami sesuatu.

Jadi, keterlibatan subyektifitas seorang mufassir dalam menginterpretasikan sebuah teks merupakan hal yang lumrah karena memang itu merupakan pra-struktur pemahaman yang terakumulasi dalam dimensi kognitif mufassir yang pada gilirannya turut andil dalam mewarnai sebuah interpretasi.

Jika dirunut secara genealogis, persinggungan antara teks al-Qur'an dengan sufisme berlangsung dalam aktifitas exegesis dan eisegesis sekaligus yang hal ini-menurut Husain al-Zahabi- karena didasarkan pada tipologi tasawwuf yang terbagi menjadi dua macam, yakni *tasawuf naẓari* (teoritis) dan tasawuf *'amali* (praktis) (Al-Zahabi, 2000). Dengan berpijak pada dua varian tasawwuf tersebut, seiring berjalannya waktu, para sufi baik dari kalangan *naẓari* (teoritis) dan tasawuf *'amali* (praktis) mencoba masuk ke dalam ranah interpretasi teks. Dalam artian, sebagian dari mereka mencoba memformulasikan pemikirannya terkait pemahaman mereka terhadap al-Qur'an menjadi sebuah karya tersendiri yang kemudian dikenal dengan kitab tafsir mazhab sufi atau bercorak sufistik.

Dengan merujuk ke kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Husain al-Zahabi membagi produk tafsir dari dua aliran sufi tersebut menjadi dua kategori yaitu *al-tafsīr al-sūfī al-naẓari* dan *al-tafsīr al-sūfī al-isyari* (Al-Zahabi 2000). Adapun yang pertama adalah tafsir yang dibangun untuk memperkuat dan mempromosikan teori-teori filsafat dan mistik yang dianut oleh penafsir. Sedangkan yang kedua adalah pentakwilan ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda dengan makna lahirnya sesuai dengan petunjuk khusus yang diterima para tokoh sufisme namun di antara kedua makna tersebut dapat dikompromikan.

Kemudian, setelah mengkategorisasikan tafsir sufi menjadi dua kategori, Husain al-Zahabi memasukkan *tafsīr Ibn ‘Arabi* kedalam kategori tafsir *sūfī nazārī*. Hal ini didasarkan atas beberapa aspek. Pertama, keterpengaruhannya Ibnu Arabi dengan teori-teori filsafat. Kedua, keterpengaruhannya Ibnu ‘Arabi dengan teori *wahdah al-wujūd*, Ketiga, men-*qiyās*-kan yang ghaib dengan alam nyata (*syāhid*). Keempat, menundukkan kaidah gramatikal arab kepada teori-teori sufistiknya (Al-Zahabi, 2000).

Berangkat dari pemaparan al-Zahabi di atas, yakni terkait dengan tafsir Ibnu ‘Arabi yang identik dengan corak *tafsīr sūfī nazārī*, penulis dalam artikel ini tertarik mengangkat tema ini untuk dijadikan objek penelitian karena didasarkan atas dua alasan: Pertama, ayat-ayat yang menceritakan kisah Nabi Musa dan Nabi Khidir ini banyak sekali memuat pesan-pesan yang bersifat esoterik seperti halnya jamak dijumpai dalam kitab-kitab tafsir, sehingga menurut hemat penulis kisah tersebut akan lebih menarik jika dikupas melalui penafsirannya Ibn ‘Arabi yang bersifat *sufi-nazari* sebagaimana yang telah dipaparkan oleh al-Zahabi di atas. Kedua, penulis hendak menelusuri nalar sufistik yang mendasari Ibnu ‘Arabi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran yang bercerita tentang perjalanan Nabi Musa dan Nabi Khidir, dengan kata lain membuktikan apakah memang benar murni *nazari* sebagaimana penilaian al-Zahabi atau kolaborasi antara *nazari* dan *ishari*.

METODE PENELITIAN

Untuk menjawab kegelisahan akademik ini, penulis menggunakan metode analisis deskriptif yaitu teknis analisis data yang dilakukan dalam rangka mencapai

pemahaman terhadap sebuah fokus kajian yang kompleks, dengan cara memisahkan tiap-tiap bagian dari keseluruhan fokus yang dikaji. Hal tersebut dimaksudkan agar penelitian itu dapat menggambarkan secara detil dari keseluruhan objek kajian tersebut (Soehadha, 2012). Jadi langkah-langkah yang akan ditempuh penulis dalam penelitian ini adalah: Pertama, penulis akan menginventarisasi ayat-ayat yang berkaitan dengan kisah Nabi Musa dan Nabi Khidir dalam al-Qur’an yakni dalam surat al-Kahfi ayat 60-82. Kemudian ayat-ayat tersebut ditafsirkan menggunakan perspektif Ibnu ‘Arabi secara deskriptif-analitis sehingga dapat ditemukan bagaimana sebenarnya konstruksi penafsiran Ibnu ‘Arabi teradap ayat-ayat yang tersebut secara komperhensif. Lain daripada itu, penulis juga menggunakan metode analisis-eksplanasi yaitu sebuah teknik analisis data yang bertujuan menyediakan informasi, penjelasan, alasan-alasan, dan pernyataan-mengapa suatu hal bisa terjadi (Soehadha, 2012).

Penelitian ini menggunakan dua sumber data, yaitu data primer dan sekunder. Yang dimaksud dengan data primer dalam penelitian ini adalah kitab *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, sebuah karya tafsir yang dinisbatkan kepada Syaikh al-Akbar Muhyiddin Ibn ‘Arabi sebagai sumber utama. Sedangkan yang dimaksud sumber sekunder dalam penelitian ini adalah buku-buku, kitab, jurnal, dan artikel yang berkaitan dengan tema yang dibahas sebagai sumber pendukung.

HASIL DAN PEMBAHASAN PARADIGMA TAFSIR SUFI DAN KLASIFIKASINYA

Salah satu hal yang mendasari penafsiran sufi adalah kenyataan bahwa kalamullah adalah dimensi yang tidak memiliki batas sebagaimana diungkapkan dalam QS 18:109 dan 31:27. Maka dengan sendirinya tidaklah bijaksana jika membatasi al-Qur'an hanya dengan satu penafsiran tertentu yang kemudian dianggap sebagai satu-satunya penafsiran yang sesuai dengan maksud Allah yang sebenarnya atas kalam-Nya (Syarifuddin, 2004).

Berangkat dari kesadaran tersebut, dalam tafsir sufi dikenal dengan adanya empat siklus jejaring tafsir sufistik yang dikenal dengan istilah *qānūn al-tarbī li al-ta'wīl al-ṣūfī*, yang mencakup aspek *ẓāhir* (objective) atau praktikal, *bāṭin* (subjective) atau metaforikal, *ḥad* (intersubjective) atau legal, dan *maṭla'* (interobjective) atau testimonial (Riyanto, 2014). Kategorisasi demikian ini didasarkan atas hadis yang diriwayatkan oleh al-Faryabi dan sangat populer dalam tradisi sufisme yaitu:

لكل آية ظهر و بطن ولكل حرف حد وكل حد مطلع.

Setiap ayat memiliki makna *ẓāhir* dan *bāṭin*, dan setiap huruf memiliki *ḥad* dan setiap *ḥad* memiliki *maṭla'*.

Adapun penjelasan terkait pemaknaan *ẓāhir*, *bāṭin*, *ḥad*, dan *maṭla'* para ulama berselisih pendapat. Al-Zahabi dalam kitabnya *al-tafsīr wa al-mufasssirūn* menuliskan beberapa pendapat mengenai makna tersebut. Ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud *ẓāhir* adalah teks/lafalnya ayat sedangkan makna *bāṭin* adalah *ta'wīl*-nya ayat.

Sementara *ḥad* adalah batas akhir dari suatu makna yang telah di kehendaki oleh Allah, sedangkan *maṭla'* ialah dimensi makrifat, yakni sesuatu yang bisa mengantarkan kepada sebuah pengetahuan atau pemahaman sesuai dengan yang dikehendaki teks (Al-Zahabi, 2000).

Pemahaman terhadap ayat al-Qur'an oleh orang-orang sufi disinyalir telah ada sejak zaman awal perkembangan Islam, hal ini didasarkan atas perkembangan tasawuf yang telah ada sejak zaman Nabi Muhammad. Kendati belum terformulasikan namun setidaknya para sahabat yang menggeluti kehidupan asketik telah melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an meskipun tidak utuh 30 juz. Seiring dengan berjalanya waktu, sebagian dari kaum sufi mencoba memformulasikan pemikirannya terkait pemahaman terhadap al-Qur'an menjadi sebuah karya tersendiri yang kemudian dikenal dengan kitab tafsir mazhab sufi atau bercorak sufistik. Berdasarkan catatan al-Zahabi, kitab tafsir sufistik tersebut telah ada sejak abad ke tiga Hijriyah yakni dengan munculnya kitab *Al-Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm* karya Abu Muhammad Sahl ibn 'Abdullah ibn Yunus ibn 'Isa ibn 'Abdullah al-Tustari (Al-Zahabi, 2000). Selanjutnya pada kisaran abad ke-delapan Hijriyah muncul kitab sufistik yang berjudul *Tafsīr Ibn 'Arabī* karya Syaikh Muhyi al-Din Ibn 'Arabi.

Berangkat dari kemunculan tafsir-tafsir yang bercorak sufistik ini kemudian sebagian ulama mencoba untuk meneliti kerangka berpikir yang digunakan oleh para mufasir sufi sebagai landasan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan mencari tahu epistemologi yang menjadi pijakan pokok dari tafsir-tafsir sufistik tersebut. Maka dari sini kemudian muncul pembagian tafsir

sufi menjadi dua kategori (Kurdi, 2010). Pertama, tafsir *ṣūfī al-naẓarī* yaitu tafsir sufi yang dibangun di atas teori-teori filsafat (Dimiyati, 2016). Dengan kata lain mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an melenceng jauh dari tujuan utamanya yaitu untuk menemukan makna otentik dari suatu ayat, namun yang terjadi justru sebaliknya, yakni penafsiran terhadap al-Qur'an yang lebih menekankan pada dimensi makna batin dalam rangka ingin memberikan justifikasi terhadap konsep atau teori sufi-falsafi. Kedua, *Tafsir ṣūfī isyārī* yakni pentakwilan ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda dengan makna lahirnya sesuai dengan petunjuk khusus (*isyārāt khafīyyah*) yang diterima para tokoh sufisme (Dimiyati, 2016). Yang menjadi asumsi dasar dalam *tafsir isyārī* adalah bahwa al-Qur'an mencakup apa yang *ẓāhir* dan *bāṭin*. Makna *ẓāhir* dari al-Qur'an adalah teks ayat sedangkan makna *bāṭin*-nya adalah makna isyarat yang ada di balik makna tersebut.

NALAR SUFISTIK-FILOSOFIS DI BALIK PENAFSIRAN KISAH NABI MUSA DAN NABI KHIDIR

Dalam bab ini penulis ingin menunjukkan bahwa penafsiran Ibn 'Arabi terkait kisah tersebut berbeda jauh dengan *mainstream* tafsir yang sudah ada. Dalam artian, Ibn 'Arabi membawa penafsirannya atas kisah tersebut masuk kedalam diskursus sufistik-filosofis. Sebab, dalam kisah tersebut Ibn 'Arabi banyak memasukkan diskursus filsafat Islam ke dalam penafsirannya dan disamping itu ia juga tidak menafsirkannya sebagai perjalanan manusia secara jasmaniah (wadak) akan tetapi ditafsirkan secara simbolis-alegoris, yakni sebuah perjalanan ruhaniah, yang dalam hal ini Nabi Musa ditafsirkan

sebagai kalbu (hati) yang ingin mencapai *maqām kamāl* atau makrifat kepada Allah melalui bimbingan Nabi Khidir yang ditafsirkan sebagai akal suci (*al-'aql al-quḍī*).

Sebagaimana telah disinggung di atas bahwa ayat-ayat yang berkisah Nabi Musa dan Nabi Khidir itu terdapat dalam QS. Al-Kahfi yakni dari ayat 60 sampai dengan ayat 82 yang totalnya berjumlah 23 ayat, sehingga untuk memudahkan menganalisis maka dalam hal ini penulis akan membagi ayat-ayat tersebut menjadi empat bagian, yakni berdasarkan episode-episode yang terjadi dalam kisah Nabi Musa dan Khidir. Pertama, perjalanan Nabi Musa untuk menemui Nabi Khidir. Kedua, pertemuan Nabi Musa dengan Nabi Khidir. Ketiga, Nabi Musa menuntut ilmu kepada Nabi Khidir. Keempat, perpisahan Nabi Musa dengan Nabi Khidir. Berikut ini adalah kategorisasi ayat-ayat dan penafsirannya berdasarkan masing-masing episode:

1. Perjalanan Nabi Musa Untuk Menemui Nabi Khidir

Terdapat enam ayat yang berkisah tentang perjalanan Nabi Musa untuk menemui Nabi Khidir, yakni dimulai ayat 60 sampai ayat 65. Berikut adalah uraian ayat-ayat dan penafsirannya yang berkaitan dengan peristiwa tersebut:

(وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ) ظاهره على ما ذكر في القصص ولا سبيل إلى إنكار المعجزات. وأما باطنه فأن يقال: وإذ قال موسى القلب لفتى النفس وقت التعلق بالبدن: (لا أبرح) أي: لا أنفك عن السير والمسافرة، أو لا أزال أسير (حتى أبلغ مجمع البحرين) أي: ملتقى العالمين: عالم الروح وعالم الجسم، وهما العذب والأجاج في صورة الإنسانية و مقام القلب (أو أمضي حقبا) أي: أسير مدة طويلة. (Al-Hatimi, 2006)

Dari uraian di atas bisa dilihat bagaimana penafsir memaknai kata *Mūsa*,

fatā, dan *Majma' al-Bahrain* jauh dari makna lahirnya, dalam artian penafsir dalam hal ini tidak berangkat terlebih dahulu dari analisis kebahasaan atau mendasarkan penafsirannya pada riwayat hadis atau pendapat penafsir lainnya sebagaimana lazimnya dalam tafsir eksoterik. Namun, dalam penafsiran ini, penafsir justru memberikan sebuah tafsiran yang bersifat *ijtihādī* dan esoterik. Adapun penjelasan dari penafsiran yang bersifat *ijtihādī* dan esoterik tersebut adalah sebagai berikut: Dalam kisah ini Musa ditafsirkan sebagai kalbu (*qalb*). Secara etimologi, kalbu (*qalb*) adalah “*tahwīl al-syai' 'an wajhihi*” yang artinya adalah “menggeser sesuatu dari sisi permukaannya”. Sedangkan dalam terminologi sufistik, kalbu adalah tempat turunya ilham dan tempat *kasyf*. *Kasyf* adalah tersingkapnya *hijāb* sehingga diperlihatkannya makna-makna gaib dan perkara-perkara hakikat yang ada di balik *hijāb*. Para sufi menjadikan kalbu tersebut sebagai medium untuk ma'rifat kepada Allah (Al-Hakim, 1981).

Selanjutnya adalah penafsiran terhadap kata *fatā*. Secara etimologis *fatā* adalah pemuda (*al-syāb*) sedangkan dalam terminologi sufi, *fatā* berarti kondisi kuat atau vitalitas (*maqām al-quwwah*), makna ini sebenarnya diambil (dalam istilah ilmu balaghah *disebut majāz isti'ārah*) dari sifat-sifat yang dimiliki oleh seorang pemuda yaitu sifat mulia, wibawa, dan pemberani (Al-Hakim, 1981). Adapun pengertian nafs adalah substansi (*al-jauhar*) yang lembut yang membawa unsur kehidupan, cinta, dan kehendak (Al-Qasyani, 1992). Jadi, penafsir dalam hal ini memaknai pemuda

sebagai nafsu karena untuk menunjukkan bahwa antara nafsu dan pemuda memiliki sisi keserupaan yaitu dalam hal vitalitasnya.

Kemudian istilah yang terakhir adalah *Majma' al-Bahrain*. Sama seperti halnya penafsiran sebelumnya, yakni penafsir cenderung memaknainya secara arbitrer. Dalam artian penafsir tidak menjelaskan korelasi pemaknaan antara makna lahir dan batin. Tetapi, *Majma' al-Bahrain* dalam kisah ini ditafsirkan sebagai *multaqā al-'alāmainī*, yakni tempat bertemunya dua alam yaitu alam ruh dan alam jasmani. Hal ini sangat berbeda jika dibandingkan dengan tafsir-tafsir eksoterik, misalnya seperti penafsirannya Ibn 'Asyūr. Menurut Ibnu 'Asyūr, *Majma' al-Bahrain* adalah sebuah tempat yang berada di daerah Palestina yang merupakan muara dari sungai Yordania yaitu Danau Tiberias. Sepanjang sungai ini adalah daerah yang dilewati Nabi Musa dan kaumnya ketika dikejar oleh Fir'aun dan bala tentaranya. Orang-orang Israil menyebutnya dengan nama *Baḥr al-Jalīl* (samudera yang agung) (Asyūr, n.d.). Kemudian Ibn 'Arabi melanjutkan penafsirannya sebagai berikut:

(فلما بلغا مجمع بينهما) في الصورة الحاضرة الجامعة (نسيا حوتها) وهو الحوت الذي ابتلع ذا النون عليه السلام بالنوع لا بالشخص، لأن غذاهما كان قبل الوصول إلى هذه الصورة في الخارج من ذلك الحوت الذي أمر بتزوده في السفر وقت العزيمة (فاتخذ سبيله) في بحر الجسد حيا كما كان أولا (سربا) نقبا واسعا كما قيل: بقي طريقه في البحر منفرجا، لم ينضم عليه (Al-Hatimi 2006)البح

Terdapat dua penafsiran yang bersifat *ijtihādī* dan esoterik dalam penafsiran di atas yaitu *hūt* (ikan) dan *baḥr* (samudera).

Untuk yang pertama, penafsir memberikan keterangan bahwa ikan tersebut adalah satu spesies dengan ikan yang menelan Nabi Yunus AS. tanpa memberikan penjelasan terkait sumber pemaknaan tersebut. Padahal, sejauh penelusuran penulis terhadap kitab-kitab tafsir, penulis tidak menemukan penafsiran yang menjelaskan bahwa ikan tersebut masih satu spesies dengan ikan yang menelan Nabi Yunus AS. sebagaimana keterangan yang tertulis dalam *Tafsīr Ibn ‘Arabī* tersebut. Para penafsir hanya sekedar menjelaskan bahwa ikan tersebut dalam keadaan mati yang fungsinya adalah sebagai bekal ketika melakukan perjalanan dan sebagai penanda atas tempat tinggalnya Nabi Khidir ketika ikan tersebut tiba-tiba meloncat dalam keadaan hidup (al-Taba’taba’i, 1997).

Adapun penafsiran selanjutnya adalah terkait dengan kata *bah}{r* dalam potongan ayat yang berbunyi “*fattakhāzahu sabīlahu fī al-baḥri saraba*” yang artinya adalah: “Lalu ikan itu melompat mengambil jalannya ke laut itu”. Penafsir memberikan pemaknaan bahwa yang dimaksud dari samudera (*baḥr*) dalam ayat tersebut adalah tubuh yang diserupakan dengan samudera. Jadi, menurut penafsir yang dimaksud bukanlah melompat ke samudera sungguhan, tetapi tubuh yang digambarkan seperti samudera. Dari sini bisa dilihat bahwa penafsir dalam hal ini menafsirkan ayat dari sisi esoteriknya dan tidak mempertimbangkan aspek lahirnya teks karena memang secara tekstual antara samudera dan tubuh tidak memiliki korelasi makna yang

memungkinkan untuk dipadukan (*al-tatbīq*) di antara keduanya.

(فلما جاوزا) مكان مفارقة الحوت وألقي على موسى النصب والجوع، ولم ينصب في السفر ولا جاع قبل ذلك على ما حكى تذكر الحوت والإغذاء منه وطلب الغذاء من فتاه وإنما قال: (أتنا غداءنا) لأن حاله ذلك نهارا بالنسبة إلى ما قبله في الرحم (لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا) هو نصب الولادة ومشقتها. (Al-Hatimi, 2006)

Dalam pemaparan di atas, terdapat dua penafsiran yang sangat esoterik dan jauh dari makna literal teks: Pertama, penafsiran atas peristiwa yang terjadi pada saat Musa meminta makanan kepada pemudanya yang menurut penafsir peristiwa tersebut terjadi di siang hari, hal ini berdasarkan pada waktu sebelumnya yaitu ketika masih di dalam Rahim. Kedua, penafsiran terhadap kata *naṣba* (letih) yang secara literal teks maksudnya adalah letih yang disebabkan oleh perjalanan, tapi oleh penafsir kata tersebut ditafsirkan menjadi letih karena proses melahirkan. Jadi, dari penjelasan di atas dapat ditarik benang merahnya bahwa kedua penafsiran tersebut murni ijtihad dari penafsir, karena melihat literal teksnya tidak ditemukan indikasi (isyarat) pemaknaan yang mengarah terhadap kedua penafsiran tersebut.

(قال أريت) ما عراني (إذ أوبنا إلى الصخرة) أي: النحر للإرتضاع (فإني نسيت الحوت) لا ستغنائنا عنه (وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره) أي: وما أنساني أن أذكره إلا الشيطان على إبدال أن أذكره من الضمير، وذلك لأن موسى كان راقدا حين اتخذ الحوت سبيله في البحر على ما قبل. وفتى النفس بقطان، فأنسى شيطان الوهم الذي زين الشجرة لأدم ذكر النفس الحوت لموسى لكون الحال حال ذهول والسبيل

المتعجب منه هو السرب المذكور. (Al-Hatimi, 2006)

Sama halnya seperti penafsiran-penafsiran sebelumnya, dalam ayat ini penafsir juga memberikan pemaknaan terhadap kata *al-sakhrāh* yang secara literal bermakna batu, tetapi oleh penafsir kata tersebut dimaknai menjadi dada (*al-naḥr*) tanpa memberikan penjelasan yang komperhensif terkait korelasi antara kata *al-sakhrāh* dan *al-naḥr*. Begitu juga penafsiran terhadap kata *al-syāitan* yang oleh penafsir ditafsirkan sebagai *al-wahm* (ilusi), yakni ilusi yang sama seperti ilusi yang dulu telah sukses memperdaya Nabi Adam dengan wujud pohon. Namun, lagi-lagi penafsir tidak memberikan analisis yang komperhensif terkait pemaknaan tersebut baik dari sisi lingusitiknya maupun historisnya, malahan sebaliknya penafsir mencoba membawa penafsirannya dalam ranah yang esoterik dan cenderung arbitrer (*ijtihādī*).

(قال ذلك) أي: تملص الحوت واتخاذ سبيله الذي كان عليه في جبلته (ما كنا) نطلبه، لأن هناك مجمع البحرين الذي وعد موسى عنده بوجود من هو أعلم منه، إذ التراقي إلى الكمال بمتابعة العقل القدسي لا يكون إلا في هذا المقام (فارتدا على آثارهما) في الترقى إلى مقام الفطرة الأولى كما كان أولاً يقصان (قصصاً) أي: يتبعان آثارهما عند الهبوط في الترقى إلى الكمال حتى وجد العقل القدسي، وهو عبد من عباد الله مخصوص بمزية عناية ورحمة. (Al-Hatimi, 2006)

Berdasarkan analisis terhadap penafsiran di atas, penulis mendapatkan dua istilah sufistik-filosofis yaitu *al-kamāl* dan *al-‘aql al- qudṣī* (akal suci) (Noer, 1995). Di samping itu, penulis juga melihat

bahwa penafsir mulai menggiring penafsirannya atas kisah Nabi Musa dan Nabi Khidir ini masuk ke ranah simbolis. Dalam artian penafsiran tersebut tidak berupaya untuk mengungkap fakta tentang kisahnya, tetapi kisah tersebut dimaknai sebagai sebuah perlambang atau kiasan dari perjalanan ruhaniah seseorang untuk menuju ke level tertinggi dari tingkatan spiritualitas yang oleh penafsir, level tertinggi tersebut diistilahkan dengan *maqām kamāl*.

Maqām kamāl adalah istilah sufistiknya Ibnu ‘Arabi untuk menggambarkan fase ruhaniah seseorang yang telah mampu merealisasikan */men-tahqīq* wujud Tuhan sehingga pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat Tuhan. Orang yang telah mencapai *maqām* ini dinamakan dengan *al-insān al-kāmil*. Seseorang yang telah masuk ke dalam fase ini, jiwa dan kalbunya suci, bebas dari hawa nafsu dan ikatan badaniah sehingga mampu menyingkap realitas-realitas segala sesuatu (Saliba, 1982).

Adapun argumen berikutnya yang menguatkan bahwa kisah ini bersifat kiasan adalah penafsiran kata ‘abd yang oleh mayoritas ulama’ dimaknai sebagai Nabi Khidir berdasarkan hadis yang riwayatkan oleh Ibnu ‘Abbas. Namun, oleh penafsir kata tersebut ditafsirkan secara arbitrer sebagai akal suci tanpa melihat riwayat hadis sebagaimana penafsiran pada umumnya. Perlu diketahui bahwa akal suci ini adalah terminologi dalam filsafat. Namun, sebelum masuk ke pembahasan akal suci, penulis akan menjelaskan terlebih dahulu pengertian akal. Dalam *al-mu’jam al-falsafī*

diterangkan bahwa para filosof memaknai akal kurang lebih menjadi tujuh pemaknaan (Saliba, 1982). Akan tetapi, di sini hanya akan diambil satu dari sekian pemaknaan atas akal tersebut sesuai dengan pembahasan ini, yakni pembahasan tentang akal suci yang dikemukakan oleh para filosof muslim.

Menurut filosof muslim, akal adalah potensi jiwa yang mampu menkonsepsikan suatu makna, menyusun premis-premis, dan mampu untuk membuat sebuah analogi. Adapun perbedaan akal dengan panca indera adalah bahwa akal itu mampu untuk melepaskan atau memisahkan antara wadak dan materi beserta sifat-sifat (atribut) yang menempel dalam materi tersebut, sedangkan panca indera tidak mampu untuk demikian. Dari sini dapat diambil benang merahnya bahwa akal adalah daya pemisah (*quwwatu tajrīd*) yang mampu menguarai antara wadag dengan materinya dan mampu untuk menangkap makna-makna secara holistik, seperti halnya pemisahan antara substansi-sifat, sebab-akibat, tujuan- sarana, dan baik-buruk. Dari definisi akal ini, kemudian para filosof membagi akal menjadi empat tingkatan:

- 1) *Al-‘aql al-hayūlanī (intellect hylique)* potensi murni yang siap untuk menangkap seluruh pengetahuan.
- 2) *Al-‘aql bi al-Malakah (habitual intellect)* adalah akal yang sudah mampu menangkap pengetahuan secara *ḍarurī*. Artinya, pengetahuan yang diperoleh itu secara langsung tanpa melalui penelitian dan dalil. Seperti pengetahuan bahwa api itu panas.

- 3) *Al-‘aql bi al-fi’li (intellect in act)* adalah akal yang menampung teori-teori atau akal yang sudah mampu berteoritisasi dan sudah mampu untuk mengaktualisasikannya kapanpun ia kehendaki.
- 4) *Al-‘aql al-mustafād (intellect acquired)* adalah akal yang telah sanggup berpikir tentang hal-hal yang abstrak dengan tanpa daya dan upaya. Dinamakan dengan akal mustafad karena kemampuannya.

Dari sekian tingkatan akal manusia tersebut, terdapat akal yang kedudukannya lebih tinggi dari semuanya yaitu *al-‘aql al-fa’āl (intellect active)*. Dalam perspektif syariat Islam, *al-‘aql al-fa’āl* ini dikenal dengan malaikat Jibril (Al-Tahanawi 1996). Apabila akal manusia tersebut telah memiliki kesiapan penuh (seakan-akan ia telah mengetahui segala sesuatu dari dirinya sendiri) untuk tersambung ke *al-‘aql al-fa’āl* maka akal tersebut dinamakan dengan akal suci. Jadi, akal suci adalah akal yang derajatnya yang lebih tinggi daripada keempat tingkatan akal yang pada umumnya dimiliki oleh manusia tersebut. Menurut Ibnu Sina, akal suci adalah kondisi dari *al-‘aql al-hayūlanī* yang telah siap untuk terkoneksi dengan *al-‘aql al-fa’āl* seakan-akan ia telah mengetahui segala sesuatu dengan sendirinya, dan akal suci ini sejenis dengan akal yang dimiliki oleh para Nabi dan merupakan tingkatan tertinggi dari akal manusia (al-Hafni, 2000).

(آتيناه رحمة من عندنا) أي: كمالاتا معنوية بالتجرد عن المواد والتقدس عن الجهات. والنورية المحضة التي

هي آثار القرب والعندية (وعلمناه من لدنا علما) من
المعارف القدسية والحقائق الكلية اللدنية بلا واسطة
تعليم بشري. (Al-Hatimi, 2006)

Uraian di atas merupakan penjelasan dari penafsir terkait kata *rahmah* dan *'ilm* yang keduanya merupakan keterangan lanjut dari kata *'abd* yang ditafsirkan sebagai akal suci. Dalam ayatnya dijelaskan bahwa keistimewaan dari *'Abd* atau akal suci tersebut adalah disebabkan adanya *rahmah* dan *'ilm* yang diberikan oleh Allah. Menurut penafsir, *rahmah* adalah kesempurnaan yang bersifat abstrak (*kamāl ma'nawī*) yang terlepas dari unsur materi dan suci dari segala arah. Dalam artian, pengetahuan tersebut merupakan kebenaran absolut yang tidak parsial dan bukan kebenaran perspektif.

Di samping itu, penafsir juga menambahkan keterangan bahwa keistimewaan lain dari akal suci adalah diberikan kepadanya *al-nūriyah al-mahḍah* (cahaya murni). *Al-nūriyah al-mahḍah* adalah terminologi dalam filsafat timur. Menurut para filosof, Cahaya (*nūr*) dibagi menjadi dua: 1) *Al-Nūr al-'Arīḍ*, yaitu cahaya yang tidak bisa berdiri sendiri. Artinya membutuhkan tempat atau format untuk bersinar seperti matahari dan bulan. 2) *Al-Nūr al-mahḍi* yaitu cahaya yang bisa berdiri sendiri, dalam artian tidak membutuhkan tempat atau format untuk bersinar. Kemudian yang kedua ini dibagi lagi menjadi dua. Pertama, cahaya yang masih membutuhkan kepada cahaya lain, contohnya seperti akal dan jiwa. Kedua, cahaya yang mutlak tidak membutuhkan apapun, ia mampu bersinar dengan

sendirinya, cahaya ini adalah Al-Haq SWT (Al-Tahanawi 1996).

Selanjutnya, penafsir memberikan penjelasan terkait keistimewaan kedua yang dimiliki oleh akal suci yaitu diberikan kepadanya sebuah *'ilm*. Menurut penafsir, yang dimaksud *'ilm* dalam ayat tersebut adalah pengetahuan-pengetahuan suci tentang seluruh realitas yang ada di sisi Allah (*al-ḥaqāiq al-kullīyah al-ladunniyyah*) tanpa melalui pembelajaran dari seorang manusia. Adapun *Al-ḥaqāiq al-kullīyah* itu maknanya sama dengan *ḥaqīqah al-ḥaqāiq* yaitu himpunan dari seluruh esensi ketuhanan dan alam semesta (Al-Hakim 1981).

Setelah melihat pemaparan di atas, dapat ditarik sebuah konklusi bahwa penafsir dalam hal ini telah membawa penafsirannya masuk ke dalam sisi esoterik. Lebih dari itu, penafsir juga memasukkan terminologi filsafat dalam penafsirannya yang hal ini memberikan indikasi kuat bahwa bangunan epistemologi dari penafsirannya tersebut berdiri diatas nalar filosofis.

2. Pertemuan Nabi Musa dan Nabi Khidir

Terdapat empat ayat yang mengisahkan tentang pertemuan Nabi Musa dengan Nabi Khidir, yakni dimulai dari ayat 66 sampai dengan ayat 70. Berikut ini adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan peristiwa tersebut:

وقوله: (هل أتبعك) هو ظهور إرادة السلوك والترقي إلى الكمال (إنك لن تستطيع معي صبرا) لكونك غير مطلع على الأمور الغيبية والحقائق المعنوية لعدم تجردك واحتجابك بالبدن وغواشيئه، فلا تطيق مرافقتي، وهذا معنى قوله (وكيف تصبر على ما لم

تحت به خبرا قال ستجدني إن شاء الله صابرا) لقوة
استعدادي وثباتي على الطلب (ولا أعصي لك أمرا)
لتوجهي نحوك وقبولي أمرك ، لصفائي وصدق
إرادتي. والمقاولات كلها بلسان الحال. (فإن اتبعتني)
في سلوك طريق الكمال (فلا تسئلني عن شيء) أي:
عليك بالإقتداء والمتابعة في السير بالأعمال
والرياضات والأخلاق والمجاهدات، ولا تطلب
الحقائق والمعاني (حتى) يأتي وقته، ف (أحدث لك
منه) أي: من ذلك العلم (ذكرنا) وأخبرك بالحقائق
الغيبية عند تجردك بالمعاملات القلبية والقلبية. (Al-

Hatimi 2006)

Dalam penafsiran di atas, penafsir menjelaskan tentang pertemuan antara kalbu dengan akal suci. Setelah terjadi pergolakan batin antara kalbu dan nafsu akhirnya kalbu menemukan majma' al-bah{rain dan bertemu dengan akal suci di tempat tersebut sebagaimana yang telah dijanjikan oleh Allah sebelumnya. Kemudian kalbu mengutarakan maksud tujuannya kepada akal suci bahwa ia ingin menuju *maqām kamāl*, oleh karenanya ia memohon bimbingannya agar bisa mencapai *maqām* tersebut. Pada mulanya, permohonan ini ditolak oleh akal suci karena ia tahu bahwa kalbu pada saat itu masih ter-*hijāb* oleh tubuh. Namun, karena kebulatan tekad dan keteguhan kalbu untuk menuju ke *maqām kamāl*, akhirnya akal suci mengabulkan permintaannya tetapi dengan beberapa syarat yaitu mengisi perjalanan ruhaniah ini dengan amal-amal saleh, *riyāḍah*, *akhlāq*, *mujāḥadah*, dan tidak boleh bertanya apapun tentang peristiwa-peristiwa absurd yang akan ditemuinya pada saat melakukan perjalanan ini, sampai tiba waktunya akan diceritakan sendiri oleh akal suci.

Dari uraian di atas, penulis menemukan penafsiran yang lazim dalam

dunia sufistik. Dalam artian penafsir memasukkan istilah-istilah sufistik yang banyak dipakai oleh para sufi dari kalangan *sufi 'amālī* (praktisi sufi). Adapun istilah-istilah tersebut adalah: Pertama, terminologi *hijāb*. Dalam terminologi sufi, *hijāb* bermakna suatu gambaran yang bersifat duniawi yang berada dalam hati yang dapat menghalangi tersingkapnya realitas-realitas ketuhanan (Al-Qasyani 1992).

Kedua, terminologi *riyāḍah*. *Riyāḍah* adalah istilah dalam dunia sufisme yang bermakna menjernihkan jiwa dari perangai buruk dan kebiasaan yang tercela, kemudian mengisinya dengan akhlak yang terpuji dan keutamaan-keutamaan (Al-Qasyani 1992). Ketiga, terminologi akhlaq. Akhlaq adalah pos-pos (*manāzil*) yang harus dilalui oleh orang-orang yang sedang berjalan menuju Allah (*sālik*). Pos-pos tersebut jumlahnya ada sepuluh yaitu sabar, ridho, syukur, mempunyai sifat malu (*ḥayā'*), jujur, mengalah, berkarakter, rendah hati, berjiwa muda (*al-futuwwah*), berlapang dada (Al-Qasyani 1992). Keempat, terminologi *mujāḥadah*. *Mujāḥadah* secara etimologi adalah berperang (*al-muḥārabah*), adapun secara terminologi adalah memerangi nafsu yang selalu mengajak kepada keburukan (*al-nafs al-ammārah bi al-sū'*) dengan cara membebaninya dengan sesuatu perbuatan atau ritual yang dibenarkan oleh syariat sehingga membuatnya menjadi tak berdaya (Al-Qasyani 1992).

3. Nabi Musa Menuntut Ilmu kepada Nabi Khidir

Ada tujuh ayat yang memuat kisah perjalanan Nabi Musa dalam menuntut ilmu kepada Nabi Khidir, yakni dimulai dari ayat 71 sampai dengan ayat 77. Berikut ini adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan peristiwa tersebut:

(فانطلقا حتى إذا ركبا) في سفينة البدن البالغ إلى حد الرياضة الصالح للعبودية إلى العالم القدسي في بحر الهيولي للسير إلى الله (خرقها) أي: نقصها بالرياضة وتقليل الطعام وأضعف أحكامها وأوقع الخلل في نظامها وأوهانها (قال أخرجتها لتغرق أهلها) أي: أكسرتها لتغرق القوى الحيوانية والنباتية التي فيها في بحر الهيولي فتهلك (لقد جئت شيئا إمرا) وهذا الإنكار عبارة عن ظهور النفس بصفاتها وميل القلب إليها، والتضجر عن حرمان الحظوظ في الرياضة وعدم القناعة بالحقوق (Al-Hatimi 2006)

Episode ketiga dari kisah ini adalah proses menuntut ilmu atau proses perjalanan spiritual kalbu bersama akal suci, setelah kalbu sepakat terhadap sesuatu yang telah disyaratkan oleh akal suci maka akhirnya kalbu melakukan perjalanan spiritual di bawah bimbingan akal suci untuk menuju *maqām kamāl*. Ada tiga peristiwa absurd dalam perjalanan ruhaniah ini dan ketiganya merupakan metode pembelajaran yang dilakukan oleh akal suci kepada kalbu untuk mencapai *maqām kamāl*.

Adapun ayat di atas merupakan kisah pertama yang menceritakan tentang proses pembelajaran yang dilakukan oleh akal suci kepada kalbu. Menurut penafsir, ayat tersebut menjelaskan bahwa tahapan pertama untuk menuju *maqām kamāl* adalah ketika tubuh telah sampai pada level *riyāḍah* maka ia telah siap untuk dinaiki sebagai kendaraan untuk ber-‘*ubūdiyyah* kepada Allah.

Dalam penafsiran di atas, kata *safīnah* (perahu) ditafsirkan menjadi *al-badan*

(tubuh) tanpa menjelaskan korelasi makna antara yang *zahir* dan *batin*. Senada dengan *safīnah*, penafsir dalam hal ini juga menafsirkan secara esoterik terhadap ayat “*kharaqahā*” yang secara literal artinya adalah: “lalu khidir melubanginya”, yakni melubangi perahu. Namun, oleh penafsir ayat tersebut ditafsirkan bahwa yang dimaksud dengan melubangi perahu adalah proses melemahkan tubuh dengan jalan *riyāḍah*, menyedikitkan makanan, dan merusak metabolisme tubuh. Melihat kedua penafsiran tersebut bisa ditarik benang merahnya bahwa keduanya ditafsirkan secara arbiter oleh penafsir. Dalam artian, penafsiran tersebut murni ijtihad penafsir guna memberikan pemaknaan alternatif atas kata *safīnah* dan *kharaqahā* tersebut secara esoterik.

Disamping itu, penulis juga menemukan dua istilah filsafat dalam penafsiran di atas: Pertama, adalah istilah *al-hayūlī*. *Hayūlī* atau dalam bahasa Inggris disebut dengan *hyle* adalah serapan dari bahasa Yunani *hylas* yang bermakna substansi. Secara istilah adalah substansi yang berada dalam tubuh yang dapat menerima hal-hal yang aksidental (Al-Jurjani, n.d.). Dalam kamus filsafat, *hayūlī* atau *hyle* diterjemahkan sebagai materi atau hal-hal yang bersifat material. Menurut Aristoteles, *hyle* agar menjadi sebuah benda harus membutuhkan sebuah bentuk (*form*) (Blackburn 2013). Hal senada juga dijelaskan oleh Ibnu Sina, bahwa *hayūlī* adalah substansi (*jauhar*) yang memiliki daya kekuatan dan dapat menerima bentuk fisik namun ia sendiri tak berbentuk (Saliba 1982).

Penafsir memunculkan istilah tersebut untuk menjelaskan dan menggambarkan bahwa proses ‘*ubūdiyyah* dan *riyāḍah* dalam rangka pembelajaran menuju *maqām kamāl* ini seluruhnya dilakukan di suatu tempat yang merupakan substansi dari tubuh, yaitu *hayūlī*. Adapun yang

dimaksud dengan *'ubūdiyyah* di sini adalah terminologi sufistiknya Ibnu 'Arabi. Ibnu 'Arabi membedakan antara *'ubūdiyyah* dan *'ubūdah*. *'Ubūdiyyah* adalah memunculkan sikap fakir (sikap sangat butuh) dan kehinaan dari dalam diri seorang hamba tanpa memandang atau menghubungkannya kepada Tuanya (Allah SWT). Sedangkan *'ubūdah* adalah memunculkan kedua sikap tersebut seraya memandang atau menghubungkannya kepada Tuanya, yakni Allah SWT. Menurut Ibnu 'Arabi, *'ubūdah* levelnya lebih tinggi daripada *'ubūdiyyah* (Al-Hakim 1981).

Kedua, adalah istilah *al-quwā al-hayawāniyyah wa al-nabātiyyah* (daya hewani dan daya vegetatif). Istilah ini digunakan oleh penafsir untuk menjelaskan responya Nabi Musa ketika melihat Nabi Khidir melubangi perahu. Nabi Musa berkata "*Akharāqtahā litughriqa ahlahā ?*" yang artinya adalah "Mengapa kamu melubangi perahu itu akibatnya kamu menenggelamkan penumpangnya?". Secara eksoterik, yang dimaksud dengan *ahlahā* adalah *ahla hazihi al-safīnah* (pemilik perahu ini) sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Razi (Al-Razi 1981). Namun, menurut penafsir yang dimaksud menenggelamkan pemilik perahu (penumpang) adalah merusak daya hewani dan vegetatif (*al-quwā al-hayawāniyyah wa al-nabātiyyah*) yang bersemayam di dalam samudera *hayūli*.

Perlu diketahui bahwa terminologi *al-quwā al-hayawāniyyah wa al-nabātiyyah* yang diterjemahkan sebagai daya vegetatif dan daya hewani ini adalah konsep filsafatnya Ibnu Sina ketika membicarakan tentang jiwa manusia. Secara garis besar, Ibnu Sina membagi jiwa menjadi dua bagian yaitu fisika dan metafisika. Fisika ialah membicarakan tentang jiwa tumbuh-tumbuhan, hewan dan manusia sedangkan metafisika membicarakan masalah wujud jiwa, hakekat jiwa, hubungan jiwa dengan

jasad, dan kekekalan jiwa. Namun, penulis di sini hanya akan membahas bagian yang pertama yakni fisika, karena dalam jiwa fisika tersebut konsep *al-quwā al-hayawāniyyah wa al-nabātiyyah* dijelaskan. Menurut Ibnu Sina, dalam jiwa manusia itu terdapat tiga daya (Zar 2004):

- 1) Daya vegetatif (*al-quwā al-nabātiyyah*), yakni daya makan, tumbuh, dan berkembang biak.
- 2) Daya hewani (*al-quwā al-hayawāniyyah*), yakni gerak (*al-mutaḥarrikāt*) dan menangkap (*al-mudrikāt*). Kemudian daya menangkap ini terbagi lagi menjadi dua bagian:
 - a) Menangkap dari luar (*al-mudrikāt min al-khārij*) panca indra.
 - b) Menangkap dari dalam (*al-mudrikāt min al-dākhil*) dengan indra-indra batin (yang terdiri atas lima indera:
 - (1) Indera bersama (*al-ḥiss al-musyṭarak*), yaitu menerima segala apa yang ditangkap oleh indra luar.
 - (2) Indra *al-khayyāl*, yaitu indera yang menyimpan segala yang diterima indera bersama.
 - (3) Imajinasi (*al-mutakhayyilāt*), yaitu indera yang menyusun apa yang disimpan dalam *al-khayyāl*.
 - (4) Indra *wahmiyyah*, yaitu indra yang dapat menangkap hal-hal abstrak yang terlepas dari materinya, seperti keharusan lari bagi kambing ketika melihat serigala.
 - (5) Indera pemeliharaan (rekoleksi), yaitu indera yang menyimpan hal-hal abstrak yang diterima oleh indra estimasi.
- 3) Daya insani, disebut juga *dengan al-nafs al-nātiqah*, mempunyai dua daya:

praktis dan teoritis. Daya praktis hubungannya dengan jasad, sedangkan daya teoritis hubungannya dengan hal-hal abstrak. Daya teoritis ini dibagi menjadi empat tingkatan yaitu akal materil, akal malakah, akal aktual, dan akal mustafad. Adapun penjelasan dari keempat akal tersebut sudah penulis bahas ketika menjelaskan tentang akal suci di atas.

Pada akhirnya, setelah melihat proses pembelajaran yang diluar akal sehat ini maka kalbu tidak terima kemudian bertanya tentang maksud dan tujuan dari semua ini kepada akal suci. Sebab, menurut kalbu peristiwa ini bertentangan dengan akal sehat karena tubuh yang sehat dan normal kenapa harus dilemahkan hingga tak berdaya. Keresahan ini adalah merupakan bentuk intervensi nafsu serta keberpihakan kalbu terhadap tubuh dan adanya rasa bosan yang muncul dari kalbu karena terhalangya keberuntungan pada saat *riya>d}ah*, dan ketiadaan *qana>'ah* terhadap hak-hak yang telah diperoleh. Kemudian oleh Nabi Khidir (*al-'aql al-qudsi>*) keresahan tersebut dijawab dengan ayat selanjutnya yaitu:

(قال ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبرا) تنبيه روعي
وتحريض قدسي على أن العزيمة في السلوك يجب أن
تكون أقوى من ذلك (Al-Hatimi 2006)

Perkataan ini merupakan teguran akal suci kepada kalbu dan pengingat akan syarat yang telah dikemukakan sebelumnya bahwa untuk mencapai *maqa>m kama>l* sungguhlah sangat berat, ia tak akan mampu bersabar menjalani semua ini. Karena untuk *sulu>k* menuju *maqa>m kama>l* dibutuhkan tekad yang lebih kuat dari sebelumnya. Dalam penafsiran di atas terdapat kata *sulu>k* yang hal ini lazim digunakan dalam dunia sufisme dari

kalangan *s}u>fi>* *'amali>*. *Sulu>k* adalah terminologi sufi yang menunjuk suatu tahapan untuk menaiki fase ruhaniah di sisi Allah baik secara zahir maupun batin (Al-Qasyani 1992). Kemudian, setelah mendapatkan teguran tersebut maka Nabi Musa (kalbu) berkata di dalam ayat selanjutnya yang berbunyi:

(قال لا تؤخذني بما نسيت) إلى آخره، اعتذاره في مقام
النفس اللوامة. (Al-Hatimi 2006)

Dalam uraian di atas penafsir memberikan sebuah penafsiran yang esoterik bahwa perkataan yang muncul dari kalbu tersebut muncul ketika masih berada di level *al-nafs al-lanwa>mah*. Adapun pengertian *al-nafs al-lanwa>mah* adalah nafsu yang telah tersinari oleh cahaya kalbu sejauh ia menyadari akan kelalaiannya, sehingga ketika muncul darinya keburukan berdasarkan sifat aslinya yang gelap maka ia akan segera mencelanya dan bertaubat (Al-Jurjani, n.d.). Namun, penafsir di sini tidak memberikan penjelasan lanjut terkait sumber panfsiran maupun korelasi antara makna zahir dan batinnya. Hal ini menandakan bahwa penafsiran tersebut sudah masuk ke ranah *ijtiba>di>*.

(فانطلقا حتى لقيتا غلاما) هو النفس التي تظهر بصفاتها
فتحجب القلب فتكون أماراة بالسوء، وقتله بإماتة
الغضب والشهوة وسائر الصفات (أقتلت نفسا زكية)
اعتراض لتحتن القلب على النفس. و (ألم أقل لك)
تذكير وتعبير روعي. و (إن سألتك عن شيء) إلى
آخره اعتذار و إقرار بالذنب واعتراف، وكلها من
التلويحات عند كون النفس لومة (Al-Hatimi 2006)

Setelah proses pembelajaran yang pertama selesai, kemudian keduanya melanjutkan perjalanan untuk proses pembelajaran yang kedua. Ayat di atas merupakan kisah tentang proses pembelajaran tersebut. Pembelajaran yang kedua tersebut adalah peristiwa pembunuhan terhadap seorang

anak yang dilakukan oleh Nab Khidir. Akan tetapi, dalam *Tafisr Ibn 'Arabī*, kisah tersebut ditafsirkan secara esoterik. Dalam artian peristiwa pembunuhan tersebut dimaknai secara kiasan atau simbolis karena oleh penafsir kata *ghulām* (seorang anak) ditafsirkan sebagai *al-nafs* (nafsu) yang banyak memerintahkan kepada keburukan (*al-nafs al-ammārah*) sehingga hal ini mengakibatkan kalbu menjadi ter-*hijāb*. Oleh sebab itu, nafsu tersebut akhirnya dibunuh oleh akal suci dengan cara meredamkan amarah (*gaḍab*), syahwat (*syahwat*), dan sifat-sifat (buruk) lainnya yang menempel di dalam nafsu. Melihat “pembunuhan” ini, kemudian kalbu interupsi kepada akal suci dengan berkata: “*aqataltahā nafsān zakīyyatan?*” yang artinya adalah “Mengapa kamu membunuh jiwa yang bersih?”. Menurut penafsir, interupsi ini muncul sebagai bentuk empati dari kalbu (*qalb*) karena kecintaanya kepada nafsu. Mendengar interupsi tersebut maka akal suci menegurnya dan akhirnya kalbu meminta maaf atas kejadian ini dan berjanji jika terulang kembali maka ia siap untuk mengakhiri perjalanan ruhaniyah ini.

Dalam penafsiran ini muncul istilah-istilah yang lazim digunakan dalam dunia sufisme yaitu *al-nafs al-ammārah*, *al-ghaḍab*, dan *al-syahwat*. Secara terminologis *al-nafs al-ammārah* adalah nafsu yang condong kepada tabiat badani, selalu memerintahkan untuk bersenang-senang, menuruti syahwat, dan menarik kalbu menuju kerendahan ruhaniyah. Ia adalah tempat kejelekan, dan tempat munculnya akhlak dan perbuatan buruk (Al-Qasyani 1992). Adapun *ghaḍab* adalah suatu perubahan yang diakibatkan oleh mendidihnya darah dalam hati, sedangkan syahwat adalah gerakan jiwa yang menginginkan suatu kesenangan (Al-Jurjani, n.d.).

(فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية) هم القوى البدنية ، واستطاعهما منهم هو طلب الغذاء الروحاني منهم ، أي: بواسطتهم كانتزاع المعاني الكلية من مدركاتهما الجزئية وإنما أبو أن يضيفوهما وإن أطعموهما قبل ذلك لأن غذاءهما حينئذ كان من فوقهم من الأنوار القدسية والتجليات الجمالية والجلالية والمعارف الإلهية والمعاني الغيبية لا من تحت أرجلهم كما كان قبل خرق السفينة، وقتل الغلام بالرياضة والقوى والحواس مانعة من ذلك لا ممددة، بل لا تنتهياً إلا بعد نعاسهم وهدوهم كما قال موسى لأهله: امكثوا. والجدار الذي (يريد أن ينقض) هو النفس المطننة وإنما عبر عنها بالجدار لأنها حدثت بعد قتل النفس الأمانة وموتها بالرياضة، فصارت كالجماد غير متحركة بنفسها وإرادتها، ولشدة ضعفها كادت تهلك، فعبر عن حالها بإرادة الإنقضا. وإقامته إياها تعديلها بالكمالات الخلقية والفضائل الجميلة بنور القوة النظمية حتى قامت الفضائل مقام صفاتها من الرذائل. وقول موسى عليه السلام: (لو شئت لاتخذت عليه أجرا) تلوين قلبي لا نفسي، وهو طلب الأجر والثواب باكتساب الفضائل واستعمال الرياضة، ولهذا أجابه بقوله: (Al-Hatimi 2006)

Ayat di atas merupakan kisah terakhir tentang proses pembelajaran yang dilakukan oleh akal suci (Nabi Khidir) kepada kalbu (Nabi Musa). Dalam ayat ini, dikisahkan bahwa perjalanan terakhir dari proses pembelajaran ini adalah bertemunya akal suci dan kalbu dengan penduduk suatu negeri (*ahla qaryah*) guna meminta suatu jamuan makanan (*istiṭ'ām*). Dalam hal ini, penafsir menafsirkan kata *ahla qaryah* dan *istiṭ'ām* secara esoterik. Oleh penafsir, *ahla qaryah* ditafsirkan sebagai *al-quwā al-badaniyyah* yang artinya adalah kekuatan-kekuatan fisik sedangkan *istiṭ'ām* ditafsirkan *menjadi ṭalab al-ghida' al-rūhānī* yang artinya adalah meminta jamuan makanan yang bersifat ruhani. Diharapkan dengan perantara jamuan yang bersifat ruhaniyah ini mampu mencabut seluruh pengetahuan yang dihasilkan dari panca inderanya yang bersifat parsial. Namun, permintaan ini ditolak oleh *ahla qaryah* karena menurut

mereka pada saat ini, -yakni setelah melewati fase melubangi *perahu (khirq al-safinah)* yang oleh penafsir ditafsirkan sebagai proses melemahkan tubuh dengan jalan *riyāḍah* dan fase membunuh seorang anak (*qatl al-ghulām*) yang ditafsirkan sebagai proses mematikan nafsu amarah yang menjadi penghalang (*hijāb*) bagi kalbu - makanan mereka berdua levelnya lebih tinggi dari mereka yaitu berupa cahaya kesucian, penyingkapan-penyingkapan (*tajalliyāt*)¹ dari sifat keindahan dan keagungan Tuhan, pengetahuan-pengetahuan tentang ketuhanan, dan makna-makna yang tersembunyi (enigmatik).

Setelah adanya penolakan dari *ahla qaryah* kemudian keduanya mendapati di dalam *ahla qaryah* tersebut dinding yang hampir roboh. Oleh penafsir dinding yang hampir roboh tersebut ditafsirkan secara esoterik menjadi *al-nafs al-muṭmainnah*. Adapun definisi *al-nafs al-muṭmainnah* adalah nafsu yang telah diterangi secara sempurna oleh kalbu sehingga terlepas dari sifat-sifat tercela dan digantikannya dengan sifat-sifat terpuji (Al-Jurjani, n.d.). Menurut penafsir, diserupakannya *al-nafs al-muṭmainnah* dengan dinding karena hal ini terjadi setelah mematikan *al-nafs al-ammārah* dengan *riyāḍah*, sehingga nafsu tersebut seakan-akan seperti benda mati yang tidak bisa bergerak dengan sendirinya maupun kehendaknya. Bahkan saking tidak berdayanya, nafsu tersebut hampir binasa. Adapun usaha untuk menegakkan dinding (*iqāmah al-jidār*) oleh penafsir dimaknai sebagai proses penggantian *al-nafs al-muṭmainnah* dengan watak yang sempurna (*al-kamālāt al-khuluqiyah*) dan

mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji sehingga mampu mengalahkan sifat-sifat nafsu yang tercela (*al-razāil*).

Proses pembelajaran yang ketiga ini akhirnya berakhir ketika kalbu berkata kepada akal suci: "*Lau syi'ta lattakhaṣṣa 'alaihi ajra*" yang artinya adalah: "Jikalau kamu mau, niscaya kamu mengambil upah untuk itu". Menurut penafsir, perkataan yang muncul dari kalbu ini merupakan bentuk dari *talwīn*. Bentuk dari *talwīn* tersebut adalah berupa permintaan upah dan pahala karena telah mencapai keutamaan-keutamaan dan *riyāḍah*. Perlu diketahui bahwa *talwīn* adalah fase seorang hamba dalam mencari keistikamahan. Artinya, dalam fase ini ruhaniah seorang hamba mengalami instabilitas. Ia mengalami perpindahan dari *hāl* yang satu menuju ke *hāl* yang lain (Al-Hakim 1981). Namun dalam konteks ini, *talwīn* yang muncul ialah dari kalbu, bukan dari nafsu, karena sebagaimana telah diketahui bahwa pada fase ini nafsu telah "dibunuh" dengan cara *riyāḍah*, dll. Oleh karena yang muncul tersebut berupa *talwīn qalbī* maka kemudian dijawab oleh Khidir (akal suci) dengan ayat selanjutnya yang berisi tentang perpisahan antara keduanya.

4. Perpisahan Nabi Musa dan Nabi Khidir

Terdapat lima ayat yang berkisah tentang perpisahan Nabi Musa dengan Nabi Khidir, yakni dimulai dari ayat 78 sampai dengan ayat 82. Berikut ini adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan peristiwa tersebut:

(هذا فراق بيني وبينك) أي: هذا هو مفارقة مقامي ومقامك ومباينتهما والفرق بين حالي وبين حالك، فإن عمارة النفس بالرياضة والتخلق بالأخلاق

¹ *Tajalli* berasal dari kata *tajallā* yang berarti tampak, terbuka dan menjadi terang. Dalam dunia Islam tradisional, mempelai putri dijadikan tetap terkerudung dari suaminya hingga malam perkawinan. Lalu datanglah saat jilwah (penyingkapan kerudung

mempelai). Dari akar kata yang sama, kita menemukan kata *Tajalli* (penampakan diri) yang kemudian diartikan "Allah memperlihatkan diri-Nya kepada makhluk". Jadi *Tajalli* adalah cahaya-cahaya gaib yang ditampilkan dalam kalbu.

الحميدة ليست لتوقع الثواب والأجر وإلا فليست فضائل ولا كمالات لأن الفضيلة هي التخلق بالأخلاق الإلهية بحيث تصدر عن صاحبها الأفعال المقصودة لذاتها لا لغرض. وما كان لغرض فهو حجاب ورذيلة لا فضيلة والمقصود هو طرح الحجاب وانكشاف غطاء صفات النفس، والبروز إلى عالم النور لتلقي المعاني الغيبية بل الا تصاف بالصفات الإلهية بل التحقق بالله بعد الفناء فيه لا الثواب كما زعمت (سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صيرا) أي: لما إطمئنت النفس واستقرت القوى أمكنك قبول المعاني وتلقي الغيب الذي نهيته عن السؤال عنه حتى أحدث لك منه ذكرا فساذكرك لك وأنبئك بتأويل هذه الأمور إذا استعددت لقبول المعاني والمعارف. (Al-Hatimi 2006)

Pada ayat sebelumnya dijelaskan mengenai kecerobohan kalbu untuk yang kesekian kalinya yaitu perkataan kalbu kepada akal suci yang menganjurkan meminta upah atau pahala kepada ahla qaryah atas jerih payah yang telah dilakukan pada saat *riyāḍah* dan *mujāḥadah*. Selanjutnya, ayat di atas ini adalah jawaban dari akal suci kepada kalbu bahwa perjalanan ruhaniah ini harus di akhiri, akal suci berkata: “*Hāza firāqun baini wa bainik*”. Oleh penafsir, ayat ini ditafsirkan secara esoterik sebagai perpisahan yang bersifat ruhaniah, dalam artian ini adalah perpisahan antara *maqām*-ku dengan *maqām*-mu dan antara *ḥāl*-ku dengan *ḥāl*-mu, karena menurut akal suci, struktur nafsu yang telah di *riyad* {*abi* dan dihiasi dengan akhlak terpuji tidak didasarkan atas pahala dan upah. Apabila masih didasarkan atas pahala dan upah maka tidak bisa disebut dengan keutamaan (*faḍāil*) dan kesempurnaan (*kamālāt*) karena keutamaan itu dibangun di atas akhlak ilahiah. Artinya perbuatan apapun yang muncul dari orang yang memiliki keutamaan (*faḍīlah*) itu tidak ada tujuan lain kecuali Allah. Adapun suatu perbuatan yang tujuannya selain Allah itu adalah *hijāb* dan perangai buruk bukan *faḍīlah*, karena tujuan inti dari perjalan

ruhaniah ini adalah menghilangkan *hijāb*, tersingkapnya penghalang yang menutupi sifat-sifat nafsu, dan sampai pada alam cahaya sehingga mampu menyelami pengetahuan-pengetahuan gaib. Perjalanan ini tidak hanya berhenti sampai disini, tetapi sampai pada level menghayati sifat-sifat ketuhanan dan bahkan mampu mengenali Allah (*taḥaqquq billah*) setelah mencapai *fanā*. Jadi, tujuan inti bukanlah mendapatkan pahala sebagaimana yang disangkakan oleh kalbu.

Setelah mengungkapkan kata perpisahan tersebut, kemudian akal suci berkata kepada kalbu: “*Saunabbiuka bita’wīli mā lam tastati’ ‘alaihi ṣabra*”. Dalam ayat ini, penafsir memberikan keterangan bahwa seluruh kejadian yang tidak masuk akal yang menjadikan kalbu menjadi tidak sabar ketika menempuh perjalanan ruhaniah bersama akal suci akan dijelaskan pada saat nafsu dan kekuatan fisik sudah menjadi tenang dan stabil. Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh Penafsir:

Ketika nafsu dan kekuatan fisik tersebut telah menjadi tenang dan stabil maka kamu akan sanggup menerima pengetahuan-pengetahuan gaib yang sebelumnya aku larang untuk bertanya tentangnya sampai aku sendiri menerangkannya kepadamu. Aku akan menerangkan dan menceritakan kepadamu tentang takwil dari semua kejadian ini ketika kamu telah siap untuk menerima makna-makna yang tersembunyi dan pengetahuan-pengetahuan gaib.

(أما السفينة فكانت لمساكين) في بحر الهيولي، أي: القوى البدنية من الحواس الظاهرة والقوى الطبيعية النباتية، وإنما سماها مساكين لدوام سكونها وملازمتها لتراب البدن وضعفها من ممانعة القلب في السلوك ولإستيلاء عليه كسائر القوى الحيوانية. وحكي أنهم كانوا عشرة إخوة خمسة منهم زمني وخمسة يعملون في البحر، وذلك إشارة إلى الحواس الظاهرة

والباطنة (فأردت أن أعيبها) بالرياضة لئلا يأخذها ملك النفس الأمارة غصبا وهو الملك الذي كان وراءهم أي: قدامهم (يأخذ كل سفينة غصبا) بالإستيلاء عليها (Al-Hatimi 2006) واستعمالها في أهوائه ومطالبه

Ayat di atas ini merupakan penjelasan pertama dari akal suci tentang peristiwa-peristiwa absurd yang dialami saat melakukan perjalanan ruhaniah bersama kalbu. Peristiwa tersebut adalah ketika akal suci melubangi perahu. Akal suci berkata: “*Amma al-safīnatu fakānat li masākina*” yang artinya adalah: “Adapun bahtera itu adalah kepunyaan orang-orang miskin”. Oleh penafsir kata *masākīn* dalam ayat tersebut ditafsirkan sebagai kekuatan fisik yang berupa panca indera dan daya alamiah yang bersifat tumbuh-tumbuhan yang bersemayam di samudera *hayūlī*. Padahal secara harafiah *masākīn* bermakna orang-orang miskin. Al-Razi dalam tafsirnya juga menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *masākīn* adalah “*aqwām muḥtājīna muta’ayyisyīna fi al-baḥri*”, artinya adalah “suatu kaum yang kehidupannya bergantung kepada hasil laut” (Al-Razi 1981). Namun, dalam hal ini penafsir menjelaskan secara esoterik bahwa alasannya dinamakan *māsakīn* karena lamanya kekuatan fisik yang berupa panca indera dan daya alamiah yang bersifat tumbuh-tumbuhan tersebut mendiami dan menetap di unsur tanah yang melekat di dalam tubuh. Sehingga hal ini menyebabkan kedua unsur tersebut tidak sanggup untuk menghalangi kalbu dari keengganannya untuk menjalani suluk, dan juga tidak adanya kemampuan untuk menguasai kalbu tersebut. Menurut penafsir jumlah *masākīn* (orang-orang miskin) tersebut adalah sepuluh. Lima diantara mereka adalah orang-orang yang mengalami gangguan fisik atau lumpuh sedangkan lima yang lain adalah orang-orang yang berprofesi sebagai nelayan. Itu

semua adalah gambaran dari panca indera yang zahir dan batin.

Setelah menafsirkan kata *masākīn* kemudian penafsir menjelaskan maksud dari ayat “*fa aradt an a’ṭibahā*” yang artinya adalah “Dan aku bertujuan merusakkan bahtera itu”. Menurut penafsir, yang dimaksud dengan merusak dalam ayat tersebut adalah *riyāḍah*. Dalam artian, dengan cara *riyāḍah* tersebut diharapkan mampu menjaga *masākīn* (kekuatan fisik yang berupa panca indera dan daya alamiah yang bersifat tumbuh-tumbuhan) dari seorang malik (raja) yang oleh penafsir ditafsirkan sebagai nafsu amarah agar tidak dijadikan sebagai pelayan hawa nafsunya.

(وأما الغلام فكان أبواه) اللذان هما الروح والطبيعة الجسمانية (مؤمنين) مقرين بالتوحيد لإنقيادهما في سلك طاعة الله وامثالهما لأمر الله وإذعانهما لما أراد الله منهما (فخشينا أن يرهقهما) أي يغشيهما (طغيانا) عليهما بظهوره بالأنانية عند شهود الروح (وكفرا) لنعمتهما يعقوقه وسوء صنيعه أو كفرا بالحجاب فيفسد عليهما أمرهما ودينهما ويبطل عبوديتهما لله . (فأردنا أن يبدلها ربهما خيرا منه زكاة) كما بدلها بالنفس المطمئنة التي هي خير منه زكاة، أي: طهارة ونقاء (وأقرب رحما) تعظفا ورحمة لكونها أعطف على الروح والبدن وأنفع لهما، وأكثر شفقة. ويجوز أن يكون المراد بالأبوين الجد والأب، فكان كناية عن الروح والقلب. وكونه أقرب رحما (Al-Hatimi 2006) أنسب لهما وأشد تعظفا.

Setelah membeberkan rahasia di balik peristiwa ruhaniah pertama yang berupa melubangi perahu, kemudian akal suci menjelaskan maksud dibalik peristiwa yang kedua, yakni perihal membunuh seorang anak (*ghulām*). Sebagaimana yang telah dijelaskan pada penafsiran sebelumnya bahwa yang dimaksud *ghulām* dalam penafsiran ini adalah nafsu amarah. Adapun ayat di atas ini merupakan penjelasan tentang rahasia dibalik peristiwa tersebut. Akal suci menjelaskan bahwa kedua orangtua dari seorang anak (*ghulām*)

tersebut adalah orang-orang yang beriman kepada Allah. Akal suci berkata: “*wa amma al-ghulāmu fakāna abawāhu mu'minīna*”. Namun, menarik disimak bahwa dalam ayat ini kata *abawāhu* yang secara literal maknanya adalah kedua orangtua tetapi oleh penafsir ditafsirkan secara esoterik menjadi ruh dan karakter tubuh (*al-rūḥ wa al-ṭabāḥ al-jasmāniyyah*) yang secara fitrah keduanya telah beriman kepada Allah. Atas dasar keimanan inilah akal suci kemudian membunuh anak tersebut dengan alasan khawatir anak tersebut mendorong ruh dan karakter tubuh tersebut berbuat kesesatan (*tughyānan*) dan kekufuran (*kufran*). Terkait dengan kedua kata tersebut, yakni *tughyānan* dan *kufran*, penafsir juga menjelaskannya secara esoterik. Menurut penafsir yang dimaksud dengan *tughyānan* adalah kemunculan *ghulām* yakni nafsu amarah dengan membawa sifat egosentrisme (*anāiyyah*) tatkala menyaksikan ruh. Adapun yang dimaksud dengan *kufran* adalah mengingkari nikmat yang telah diberikan oleh keduanya dengan cara mendurhakainya, berlaku buruk kepadanya atau dengan cara meng-*hijāb* keduanya agar agamanya rusak sehingga penghambaan (*'ubūdiyyah*) mereka berdua kepada Allah menjadi rusak.

Selanjutnya dalam ayat 81 dijelaskan alasan mengapa akal suci “membunuh” nafsu amarah tersebut. Diterangkan oleh penafsir bahwa tujuan pembunuhan nafsu amarah dengan jalan *riyāḍah* tersebut adalah agar Allah menggantinya dengan nafsu yang lebih suci dan murni yaitu nafsu mutmainnah. Alasan diganti dengan nafsu mutmainnah adalah karena nafsu mutmainnah itu lebih dalam kasih sayangnya kepada ruh dan tubuh, lebih bermanfaat untuk keduanya, dan lebih banyak rasa simpatinya. Kemudian penafsir juga memberikan penafsiran lain terkait dengan kedua orang tua (*abawāhu*).

Menurutnya yang dimaksud dengan kedua orang tua tersebut bisa berupa kakek maupun bapak. Ini adalah bentuk kinayah atau perumpamaan dari ruh dan kalbu. Sebab, rasa kasih sayang dan simpati yang mendalam itu lebih tepat jika disandarkan kepada keduanya.

(وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ
أَي: الْعَاقِلَتَيْنِ النَّظَرِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ الْمَنْقُطَعَتَيْنِ عَنْ أَبِيهِمَا
الَّذِي هُوَ رُوحُ الْقُدُسِ لِحَتَّاجِبِهِمَا عَنْهُ بِالْغَوَاشِيِّ الْبَدْنِيَّةِ
أَوْ الْقَلْبِ الَّذِي مَاتَ أَوْ قُتِلَ قَبْلَ الْكَمَالِ بِاسْتِيلَاءِ النَّفْسِ
فِي مَدِينَةِ الْبَدَنِ (وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا) أَي: كَنْزُ الْمَعْرِفَةِ
الَّتِي لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِهِمَا فِي مَقَامِ الْقَلْبِ لِإِمْكَانِ اجْتِمَاعِ
جَمِيعِ الْكَلِّيَّاتِ وَالْجَزْئِيَّاتِ فِيهِ بِالْفِعْلِ وَقَدْ كَمَلَ وَهُوَ
حَالُ بُلُوغِ الْأَشَدِّ وَاسْتِخْرَاجِ ذَلِكَ الْكَنْزِ. وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ
الظَّاهِرِ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ: كَانَ الْكَنْزُ صَحْفًا فِيهَا عِلْمٌ
(وَكَانَ أَبُوهُمَا) عَلَى كَلَا التَّأْوِيلَيْنِ (صَالِحًا) وَقِيلَ: كَانَ
أَبَا أَعْلَى لَهُمَا حَفَظَهُمَا اللَّهُ لَهُ ، فَعَلَى هَذَا لَا يَكُونُ إِلَّا
رُوحُ الْقُدُسِ. (Al-Hatimi 2006)

Dalam ayat 82 ini dijelaskan tentang pengungkapan rahasia dibalik peristiwa ruhaniah yang terakhir yaitu tentang penegakan dinding yang hampir roboh. Secara literal, dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa dinding yang hampir roboh itu adalah miliknya dua orang anak yatim sebagaimana yang diungkapkan dalam ayat: “*wa amma al-jidāru fakāna lighulāmaini yatīmaini*”. Tetapi, dalam ayat ini penafsir memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud dengan dua orang anak yatim tersebut adalah akal teoritis dan akal praktis yang terpisah dari orang tuanya, yakni *rūḥ al-quḍṣ* (malaikat Jibril) (Al-Hakim 1981). Alasan keterpisahannya tersebut adalah karena keduanya terhalang (*ter-hijāb*) oleh tubuh atau karena kalbunya (*qalb*) telah mati disebabkan nafsu yang telah menguasai tubuh.

Menarik disimak bahwa dalam penafsiran di atas muncul istilah filsafat yaitu akal teoritis dan akal praktis (*intellect theoretical and practical*). Penafsir

menggunakan istilah tersebut untuk menafsirkan kata *ghulāmāini yatīmāini* yang secara literal bermakna dua orang anak yatim. Menurut Aristoteles akal teoritis adalah daya nalar untuk menyerap seluruh esensi yang bersifat universal. Sedangkan akal praktis adalah daya nalar yang terbatas untuk memahami hal-hal yang partikular. Terkait cara kerja dua akal tersebut adalah sebagai berikut; jika akal teoritis adalah daya nalar untuk menyerap seluruh esensi yang bersifat universal maka tugas akal praktis adalah memilah dari esensi yang universal tersebut menjadi partikular, selanjutnya memilah darinya antara baik dan buruk yang kemudian memanifestasikannya dalam suatu tindakan, yakni menjalankan kebaikan atau keburukan (Wahbah 2007). Senada dengan Aristoteles, Al-Farabi juga membagi akal menjadi dua yaitu akal praktis dan akal teoritis. Akal praktis adalah daya untuk menyimpulkan apa yang harus dikerjakan, sedangkan akal teoritis daya yang membantu untuk menyempurnakan jiwa (Syarif 1992). Selanjutnya, akal teoritis ini dibagi menjadi tiga bagian: Pertama, akal potensial atau akal fisik akal ini mampu menangkap bentuk-bentuk dari barang-barang yang ditangkap oleh panca indera. Kedua, akal aktual atau akal biasa. Akal ini dapat menangkap makna-makna dan konsep belaka. Ketiga, akal mustafad atau akal yang diperoleh. Akal ini mampu mengadakan komunikasi dengan Sang Pencipta.

Setelah menjelaskan bahwa dinding tersebut adalah miliknya dua orang anak yatim yang dalam hal ini ditafsirkan sebagai akal teoritis dan praktis kemudian penafsir menjelaskan maksud dari penagakan dinding tersebut. Dalam ayatnya dijelaskan bahwa di bawah dinding tersebut terdapat sebuah *kanzun*. Secara harafiah *kanzun* adalah harta benda (*māl*), sebagaimana yang telah dijelaskan oleh al-Razi dalam

tafsirnya (Al-Razi 1981). Namun, menurut penafsir yang dimaksud *kanzun* disini adalah *kanzu al-ma'rifah* yakni timbunan pengetahuan yang pengetahuan tersebut tidak bisa didapatkan kecuali dengan akal teoritis dan akal praktis. Hal ini karena ini karena adanya kemungkinan berkumpulnya pengetahuan secara keseluruhan maupun parsial di dalam *maqām* tersebut ketika sudah masuk fase *kamāl*. Adapun yang dimaksud ayah yang saleh dalam ayat ini adalah *ruh al-quds*, yakni malaikat Jibril.

SIMPULAN

Berdasarkan analisa terhadap kisah Nabi Musa dan Nabi Khidir perspektif *Tafsīr Ibn 'Arabī* penulis menyimpulkan bahwa: Penafsiran terhadap kisah Nabi Musa dan Nabi Khidir sebagaimana yang telah dijelaskan di atas bersifat simbolis. Artinya, penafsiran ini tidak mengungkapkan fakta kisah, tetapi kisah tersebut dimaknai sebagai sebuah perlambang atau kiasan terhadap kisah ruhaniah seseorang untuk menuju *maqām kamāl*. Sebagaimana yang telah penulis jelaskan di atas bahwa *maqām kamāl* merupakan istilah sufistiknya Ibnu 'Arabi untuk menggambarkan fase ruhaniah seseorang yang telah mampu merealisasikan atau men-*taḥqīq* wujud Tuhan sehingga pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat Tuhan. Orang yang telah mencapai *maqām* ini dinamakan dengan *al-insān al-kāmil* (manusia sempurna). Seseorang yang telah masuk ke dalam fase ini, jiwa dan kalbunya suci, bebas dari hawa nafsu dan ikatan badaniah sehingga mampu menyingkap makna dari realitas-realitas.

Mengacu pada tipologi tafsir sufi yang dibagi menjadi dua, yakni tafsir sufi *isyāri dan nazārī*, maka secara epistemologis penafsiran terhadap kisah Nabi Musa dan Nabi Khidir ini adalah masuk dalam kategori *tafsīr ṣūfī nazārī*. Artinya bangunan Mepistemologi dari tafsir ini adalah didasarkan atas pilar utama, yaitu

filosafat. Adapun filsafat sebagai basis epistemologis maka yang dimaksud adalah bahwa penafsirannya tersebut bertumpu pada nalar filosofis, yakni nalar yang mengakumulasi teori-teori filsafat yang pada gilirannya melahirkan himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum berpikir yang ditentukan dan dipaksakan (secara tidak sadar) sebagai sebuah episteme (sistem pengetahuan atau *nizām ma'rifi*). Hal ini bisa dilihat dari adanya diskursus filsafat Islam yang terdapat dalam penafsirannya seperti: *Al-'Aql al-Qudsi, Al-Hayuli, Al-Quwa al-hayawaniyyah wa al-nabatiyyah, dan Al-'Aqilatain al-naẓariyyah wa al-'amaliyyah*. Sehingga dari episteme ini kemudian lahir corak penafsiran yang bernuansa sufistik-filosofis.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Hakim, Su'ad. 1981. *Mu'jam al-Ṣūfi*. Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyah li al-Dirasat wa al-Nasyr wa al-Tauzi'.
- Al-Hatimi, Muhyiddin Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin Ahmad al-Tha'i. 2006. *Tafsīr Ibn 'Arabi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Jurjani, Ali bin Muhammad al-Sayyid al-Syarif. n.d. *Mu'jam al-Ta'rifāt*. Kairo: Dar al-Fadilah.
- Al-Qasyani, Abd al-Razzaq. 1992. *Mu'jam Iṣṭilāḥāt al-Ṣufiyyah*. Kairo: Dar al-Manar.
- Al-Razi, Muhammad. 1981. *Mafātiḥ Al-Ghaib*. Vol. 21. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Tahanawi, Muhammad 'Ali. 1996. *Kasyāfu Iṣṭilāḥati Al-Funūn Wa al-'Ulūm*. Vol. 2. Beirut: Maktabah Lubnan.
- Al-Zahabi, Muhammad Husain. 2000. *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssirrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Asyur, Muhammad Ibnu. n.d. *Tafsīr Al-Tahrīr Wa al-Tanwi*. Vol. 15.
- Blackburn, Simon. 2013. *Kamus Filsafat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Dimiyati, Muhammad Afif. 2016. *Ilmu Al-Tafsīr Uṣūlu Wa Manāhijuhu*. Sidoarjo: Maktabah Lisan 'Arabi.
- Hafni, Abdul Mun'im al-. 2000. *Al-Mu'jam al-Syāmil Li Mustalāḥāt al-Falsafah*. Kairo: Maktabah Madbu'li.
- al-Taba'taba'i, Husain'. 1997. *Al-Mīzan Fi Tafsīr al-Qur'an*. Vol. 13. Beirut: Muassasah al-'Alami li al-Maṭbū'at.
- Kurdi, dkk. 2010. *Hermenutika Al-Qur'an Dan Hadis*. Yogyakarta: el-Saq.
- Mustaqim, Abdul. 2008. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Noer, Kautsar Azhari. 1995. *Ibn Al-'Arabi Wahdat al-Wujud Dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina.
- Riyanto, Waryani Fajar. 2014. "Antisynonimitas Tafsir Sufi Kontemporer." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 9 (1): 139–54.
<https://doi.org/10.21274/epis.2014.9.1.139-154>.
- Saliba, Jamil. 1982. *Al-Mu'jam al-Falsafi*. Beirut: Dar al-Kutub.
- Soehadha, Moh. 2012. *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama*. Yogyakarta: SUKA-Press.
- Syarif, M.M. 1992. *Para Filosof Muslim*. Bandung: Mizan.
- Syarifuddin, Oleh M Anwar. 2004. "Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan Al-Qur'an." *Studi Agama dan Masyarakat* 1 (2): 13.
- Wahbah, Murad. 2007. *Al-Mu'jam al-Falsafi*. Kairo: Dar Quba' al-Hadisah.
- Zar, Sirajudin. 2004. *Filsafat Islam Filosof Dan Filsafatnya*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.